

Joachim Stiller

Heidegger: Sein und Zeit

Kritische Betrachtungen zu
Heideggers „Sein und Zeit“ (GA 2)



Alle Rechte vorbehalten

Heidegger: Sein und Zeit

Heidegger hatte sich viel vorgenommen. Er wollte die Seinsfrage stellen, die Frage nach dem Sinn (der Bedeutung) des Begriffs "Sein":

Aber Heidegger beantwortet uns diese Frage nicht. Ja, er bearbeitet sie noch nicht einmal. Stattdessen wendet er sich in "Sein und Zeit" dem "Dasein" zu. Aus der Seinsphilosophie wird unvermittelt Existenzphilosophie. Was von Heidegger tatsächlich geleistet wird, ist eine Philosophie der Existenz. Die Seinsfrage bleibt am Ende so unbeantwortet, wie zuvor.

Die angebliche Seinsvergessenheit der Philosophie

Eine wie auch immer geartete "Seinsvergessenheit", wie von Heidegger behauptet wird, kann ich beim besten Willen nicht ausmachen, zumal gerade zu seiner Zeit (Sein und Zeit erschien 1927) eine gewissen Renaissance der Metaphysik zu verzeichnen war. Das ändert ja nichts daran, dass man die Seinsfrage nicht erneut aufwerfen kann. Das kann man aber immer, und ist einfach den eigenen Interessen geschuldet. Meine Vermutung: Heidegger hatte einfach keinen Begriff von Sein, aber er wollte sich diesen Begriff neu erschleien. "Das" ist der Grund, warum er die Seinsfrage stellt. Der Begriff des Seins lag im Verborgenen, aber eben nur für Heidegger. Wenn Heidegger keinen rechten Begriff von Sein hatte, dann heißt das noch lange nicht, dass alle anderen auch keinen Begriff von Sein hatten. Das ist nämlich durchaus nicht der Fall.

Was ist Fundamentalontologie?

Also, was mir spontan durch den Kopf ging, war die Frage, was denn da eigentlich Fundamentalontologie sein soll. Eingedenk der Tatsache, dass Heidegger zwar ursprünglich die Seinsfrage stellen wollte, und das auch tatsächlich vorgesehen war, und er im Umweg über die Daseinsanalyse, die praktisch 90% des Werkes ausmacht steckengeblieben ist, verstehe ich persönlich unter Fundamentalontologie im Sinne Heideggers jetzt nicht mehr unbedingt die Seinsfrage, sondern tatsächlich die Daseinsanalyse. In so fern müsste man wohl von Fundamentalexistenzialismus sprechen, oder etwas ähnlichem. Ich habe übrigens immer gesagt, dass Heidegger eigentlich "gar keine" Fundamentalontologie betreibt, sondern tatsächlich nur Existenz- bzw. Existentialphilosophie, die die Dimensionen des Daseins, also der Existenz oder dem In-der-Welt-Sein im anthropozentrischen Sinne, nach den Existentialien durchforstet. Da lehnt er sich in der Tat an Kierkegaard an, dessen Existentialien er samt und sonders übernimmt. Sein und Zeit ist Existenzphilosophie, wie auch aus der späteren Auseinandersetzung mit Jaspers ersichtlich ist. Von Fundamentalontologie kann da nicht wirklich die Rede sein. Das Sein selbst bleibt in dem Fragment, das es geblieben ist, völlig unerörtert. Nur das Dasein wird bearbeitet. Für mich ist Heidegger damit klar gescheitert. Zumindest so weit er die Seinsfrage ins Zentrum des Denkens rücken wollte. Das Ziel hat er nicht erreicht Die „Bedeutung“ von Sein

Heidegger stellt die Seinsfrage so, dass er nach dem "Sinn von Sein" fragt. Sinn ist ein Begriff aus der Hermeneutik. Der Begriff Sinn spielt aber auch in der Phänomenologie Husserls eine zentrale Rolle. Heidegger übernimmt den Begriff „Sinn“ somit sowohl von Husserl (Phänomenologie), als auch von Dilthey (Hermeneutik), Meines Erachtens hätte Heidegger es

da einfacher und unverfänglicher haben können, indem er einfach nach der "Bedeutung des Begriffs des Seins" gefragt hätte, wenn er etwa gefragt hätte:

Was ist "Sein"? Was heißt "Sein"?

Das Heidegger aber genau das im aller profansten Sinne meint, geht aus dem Zusammenhang eindeutig hervor. Dazu einmal eine

Textstelle von Seite 2:

„Auf dem Boden der griechischen Ansätze zur Interpretation des Seins hat sich ein Dogma ausgebildet, das die Frage nach dem Sinn von Sein nicht nur für überflüssig erklärt, sondern das Versäumnis der Frage überdies sanktioniert. Man sagt: »Sein« ist der allgemeinste und leerste Begriff. Als solcher widersteht er jedem Definitionsversuch. Dieser allgemeinste und daher undefinierbare Begriff bedarf auch keiner Definition. Jeder gebraucht ihn ständig und versteht auch schon, was er je damit meint.“ (Sein und Zeit, S.2)

Heidegger sucht tatsächlich nur die Bedeutung des Begriffs "Sein". Das meint er, wenn er von der Seinsfrage spricht.

Der Begriff des „Daseins“

Heidegger hatte die Seinsfrage gestellt. Er hatte das Sein immer im Zusammenhang mit einem Seienden gesehen, und auf die Notwendigkeit der ontologischen Differenz von Sein und Seiendem hingewiesen. Und nun will er in dem, was ihm als Fundamentalontologie vorschwebt, den Begriff des Seins ergründen. Da aber der Begriff des Seins, auch wenn er der ursprüngliche ist, an das Seiende gebunden ist, will Heidegger von einem bestimmten Seienden ausgehen, und daran den Sinn, die Bedeutung des Begriffs Sein erschleißen. Aber er weiß nicht, auf welches Seiende er sich stützen soll. Welchem Seienden soll er den Vorzug geben. Eine Möglichkeit, so Heidegger, besteht darin, bei seiner Untersuchung vom Dasein als dem Seienden auszugehen. Heidegger will das Sein vom Dasein als dem Seienden erschleißen. Zunächst hält er diesen Gang nicht für zwingend, aber er argumentiert, dass der Mensch immer schon ein Seinsverständnis mitbringt. Und so gibt er der Untersuchung des Seins des Daseins als dem primär zu untersuchenden Seienden nach. Und da ist die Katastrophe schon passiert. Aus dem Dasein als einem "Sein" wurde nur das Dasein als einem "Seienden", über dessen Untersuchung Heidegger sich erst das Sein erschleißen will. Man steht fassungslos vor dieser Erkenntnis, aber Heidegger hatte tatsächlich die Begriffe "Sein" und "Seiendes" in Bezug auf das "Dasein" vertaucht bzw. verwechselt. Damit ist natürlich nicht nur das gesamte Projekt fragmentiert, sondern selbst das bloße Fragment ist kaputt. Denn mit einer Untersuchung des Daseins als eines Seienden lässt sich nichts mehr anfangen. Und das bezieht sich praktisch auf alle Kapitel der beiden fertiggestellten Abschnitte von Sein und Zeit...

Die folgenden Zitate mögen das Gesagte bestätigen:

"Wissenschaften haben als Verhaltungen des Menschen die Seinsart dieses Seienden (Mensch). Dieses Seiende fassen wir terminologisch als Dasein." (Sein und Zeit, S.11) "Das Dasein selbst ist überdies vor anderem Seienden ausgezeichnet." (Sein und Zeit, S.11)

"Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, dass es diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst geht." (Sein und Zeit, S.12)

„Sofern nun aber Existenz das Dasein bestimmt, bedarf die ontologische Analytik dieses Seienden je schon immer einer vor-gängigen Hinblicknahme auf Existenzialität. Diese verstehen wir aber als Seinsverfassung des Seienden, das existiert. In der Idee einer solchen Seinsverfassung liegt aber schon die Idee von Sein. Und so hängt auch die Möglichkeit einer Durchführung der Analytik des Daseins an der vorgängigen Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt. Wissenschaften sind Seinsweisen des Daseins, in denen es sich auch zu Seiendem verhält, das es nicht selbst zu sein braucht. Zum Dasein gehört aber wesenhaft: Sein in einer Welt.“ (Sein und Zeit, S.13)

„Sein und Zeit“ – Ein Fragment

Sein und Zeit ist am Ende unvollendet und Fragment geblieben. Es enthält daher auch gar keine Fundamentalontologie, die erst für den zweiten Teil vorgesehen war. Nun wird Sein und Zeit aber sehr oft als eigenständiges Werk gelesen, allerdings nur im Sinne der darin enthaltenen Daseinsanalyse. Das wäre in der Tat gerechtfertigt, wenn hierfür die Voraussetzungen stimmen würden. Allein, ich habe es oben ausgeführt, verwechselt Heidegger die Begriffe "Sein" und "Seiendes" in Bezug auf das Dasein. Aus dem Dasein als einem Sein wird das Dasein als einem Seienden. Das ist natürlich ein unfassbares Missverständnis. Es steht zu vermuten, dass Heidegger beim Schreiben zumindest eine unbestimmte Ahnung hatte, dass da was nicht hinhaut. Sonst hätte er den Versuch nicht schon im ersten Teil abgebrochen. Heidegger hatte da einfach kein besonders glückliches Händchen. Und dabei wäre er dem Stoff intellektuell absolut gewachsen gewesen. Das zeigen die tatsächlichen Ausführungen ganz eindeutig...

Heideggers Begriffsverwechslung

Noch einmal zur Kritik des Heideggerschen Daseinsbegriffs und der Frage, in wie weit Heidegger im Dasein ein Seiendes zu erkennen glaubt, statt nur eine Spielart des Seins. Dazu folgendes Zitat:

"Bei der Kennzeichnung der Aufgaben, die in der »Stellung« der Seinsfrage liegen, wurde gezeigt, dass es nicht nur einer Fixierung des Seienden bedarf, das als primär Befragtes fungieren soll, sondern dass auch eine ausdrückliche Aneignung und Sicherung der rechten Zugangsart zu diesem Seienden gefordert ist. Welches Seiende innerhalb der Seinsfrage die vorzügliche Rolle übernimmt, wurde erörtert. Aber wie soll dieses Seiende, das Dasein, zugänglich und im verstehenden Auslegen gleichsam anvisiert werden?"

Der für das Dasein nachgewiesene ontisch-ontologische Vorrang könnte zu der Meinung verleiten, dieses Seiende müsse auch das ontisch-ontologisch primär gegebene sein, nicht nur im Sinne einer »unmittelbaren« Greifbarkeit des Seienden selbst, sondern auch hinsichtlich einer ebenso »unmittelbaren« Vorgegebenheit seiner Seinsart." (Sein und Zeit, S.15)

Das Zitat ist absolut vernichtend für Heidegger. Es wird wohl alles auf Heideggers totales Waterloo hinauslaufen.

Um es noch einmal deutlich zu sagen: Man kann den Begriff Dasein in der Fassung Heideggers tatsächlich durch den Begriff des "daseienden Menschen" ersetzen. Das erleichtert

erheblich das Verständnis von Heideggers Existenzanalyse. Wir führen es gleich einmal am Beginn des 1. Abschnitts vor. Und das bestätigt eben wiederum nur, dass Heidegger tatsächlich an dieser unglaublichen Verwechslung festhält.

Hier einmal der Anfang des ersten Abschnitts des ersten Teils von Sein und Zeit:

*"Das primär Befragte in der Frage nach dem Sinn des Seins ist das Seiende vom Charakter des (**Menschen**). Die vorbereitende existenziale Analytik des (**Menschen**) bedarf selbst ihrer Eigenart gemäß einer vorzeichnenden Exposition und Abgrenzung gegen scheinbar mit ihr gleichlaufender Untersuchungen (1. Kapitel). Unter Festhaltung des fixierten Ansatzes der Untersuchung ist am (**Menschen**) eine Fundamentalstruktur freizulegen: das In-der-Welt-Sein (2. Kapitel). Dieses »Apriori« der (**Auslegung des daseienden Menschen**) ist keine zusammengestückte Bestimmtheit, sondern eine ursprünglich und ständig ganze Struktur. Sie gewährt aber verschiedene Hinblicke auf die sie konstituierenden Momente. Bei einem ständigen Ix-Blick-Behalten des je vorgängigen Ganzen dieser Struktur sind diese Momente phänomenal abzuheben. Und so werden Gegenstand der Analyse: die Welt in ihrer Weltlichkeit (3. Kapitel), das In-der-Welt-Sein als Mit- und Selbstsein (4. Kapitel), das In-Sein als solches (5. Kapitel). Auf dem Boden der Analyse dieser Fundamentalstruktur wird eine vorläufige Anzeige des Seins des (**Menschen**) möglich. Sein existenzialer Sinn ist die Sorge (6. Kapitel)." (Sein und Zeit, S.41)*

Wir wollen einmal versuchsweise damit beginnen, dem Paragraphen 9 im obigen Sinne "umzudeuten":

*Das Seiende, dessen Analyse zur Aufgabe steht, sind wir je selbst. Das Sein dieses Seienden ist je meines. Im Sein dieses Seienden verhält sich dieses selbst zu seinem Sein. Als Seiendes dieses Seins ist es seinem eigenen Sein überantwortet. Das Sein ist es, darum es diesem Seienden je selbst geht. Aus dieser Charakteristik des (**seienden Menschen**) ergibt sich ein Doppeltes:*

*1. Das »Wesen« dieses Seienden liegt in seinem Zu-sein. Das Wassein (essentia) dieses Seienden muss, sofern überhaupt davon gesprochen werden kann, aus seinem Sein (existentia) begriffen werden. Dabei ist es gerade die ontologische Aufgabe zu zeigen, dass, wenn wir für das Sein dieses Seienden die Bezeichnung Existenz wählen, dieser Titel nicht die ontologische Bedeutung des überlieferten Terminus existentia hat und haben kann; existentia besagt ontologisch soviel wie Vorhandensein, eine Seinsart, die dem Seienden vom Charakter des (**Menschen**) wesensmäßig nicht zukommt. Eine Verwirrung wird dadurch vermieden, dass wir für den Titel existentia immer den interpretierenden Ausdruck Vorhandenheit gebrauchen und Existenz als Seinsbestimmung allein dem (**Menschen**) zuweisen. (Anm: Dazu ist zu sagen, dass dem Begriff "Existenz" auch die andere Bedeutung zukommt.)*

*Das »Wesen« des (**Menschen**) liegt in seiner Existenz. Die an diesem Seienden herausstellbaren Charaktere sind daher nicht vorhandene »Eigenschaften« eines so und so »aussehenden« vorhandenen Seienden, sondern je ihm mögliche Weisen zu sein und nur das. Alles Sosein dieses Seienden ist primär Sein. (Anm: Nicht ganz.) Daher drückt der Titel »« ("**Mensch**"), mit dem wir dieses Seiende bezeichnen, nicht sein Was aus, wie Tisch, Haus, Baum, sondern das Sein. (Anm: Das ist jetzt von der Sache her ein Irrtum. Es drückt sehr wohl eine Washeit aus, nämlich die des Menschen...)*

*2. Das Sein (die Existenz), darum es diesem Seienden in seinem Sein geht, ist je meines. (**Mensch**) ist daher nie ontologisch zu fassen als Fall und Exemplar einer Gattung von*

*Seiendem als Vorhandenem (Anm: Eben doch). Diesem Seienden ist sein Sein »gleichgültig«, genau besehen, es »ist« so, dass ihm sein Sein weder gleichgültig noch ungleichgültig sein kann. Das Ansprechen von (**Mensch**) muss gemäß dem Charakter der Jemeinigkeit dieses Seienden stets das Personalpronomen mitsagen: »ich bin«, »du bist«.*“ (Sein und Zeit, S.41-42)

Es dürfte deutlich geworden sein, wo hier Möglichkeiten und Grenzen einer Umdeutung von Heideggers Daseinsanalyse liegen. Die oben begonnene Erhellung von Heideggers Daseinsanalyse macht deutlich, dass Heidegger nicht selten völlig ins Unreine gedacht hat. Schuld ist seine Begriffsverwechslung, die ihm praktisch ständig den Blick auf das Wesentliche verstellt hat. Da musste es praktisch pausenlos zu Ungereimtheiten kommen. Es steht zu befürchten, dass sich dieses ganze Durcheinander bis zum letzten Kapitel von Sein und Zeit fortsetzt. Der Versuch einer Umdeutung von Sein und Zeit müsste also nicht nur komplett neu ansetzen, sondern nun auch die Ungenauigkeiten und Unstimmigkeiten beseitigen.

Fazit

Der hier wiedergegebene Auszug mit seinen hervorgehobenen Korrekturen zeigt sehr deutlich Möglichkeiten und Grenzen des an sich genialen Textes von Heidegger. (Korrekturen müssen noch hervorgehoben werden...)

Heidegger verwechselt zunächst Bedeutung und Sinn. Wo es ihm eigentlich um Bedeutung geht, setzt der den Begriff „Sinn“ an seine Stelle. „Sinn“ ist aber ein Doppelbegriff. Die Verwechslung führt daher zu vielen Irritationen und Missverständnissen....

Die Zweite Verwechslung ist die von Mensch und Dasein. Heidegger setzt den Begriff Dasein an die Stelle des Begriffes „Mensch“. Das macht „Sein und Zeit“ praktisch kaum noch verstehbar. Statt vom Dasein des Menschen zu sprechen, spricht er nur von Mensch. Offen muss hier die Frage bleiben, ob dem nicht vielleicht noch ein drittes Missverständnis zugrunde liegt, nämlich eine Gleichsetzung von Sein und Dasein, wie dies auch bei Nicolai Hartmann der Fall ist... In Bezug auf das Dass-sein im Gegensatz zum Sosein ist es Heidegger klar, aber es könnte trotzdem sein, dass Heidegger Dass-sein und Dasein gleichsetzt, wie Schischkoff dass in seiner Begriffsbestimmung auch getan hat.

Literaturhinweise:

- Günter Figal: Martin Heidegger zur Einführung (Junius)
- Alfred Denker: Unterwegs in Sein und Zeit - Einführung in Leben und Werk von Martin Heidegger (Klett- Cotta)
- Andreas Luckner: Martin Heidegger: "Sein und Zeit" (UTB)
- Michael Steinmann: Martin Heideggers "Sein und Zeit" (WBG)

Heideggers „Sein und Zeit“

Ich habe mal versucht, das 1. Kapitel aus dem 1. Hauptteil von Heideggers Sein und Zeit komplett umzudeuten. Das Ergebnis ist durchaus interessant und vielversprechend.

Erster Teil

*Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins **Menschen***

„Das primär Befragte in der Frage nach der Bedeutung des Seins ist das Seiende vom Charakter des Daseins **Menschen**. Die vorbereitende existenziale Analytik des Daseins **Menschen** bedarf selbst ihrer Eigenart gemäß einer vorzeichnenden Exposition und Abgrenzung gegen scheinbar mit ihr gleichlaufende Untersuchungen (1. Kapitel). Unter Festhaltung des fixierten Ansatzes der Untersuchung ist am Dasein **Menschen** eine Fundamentalstruktur freizulegen: das In-der-Welt-Sein (2. Kapitel). Dieses »Apriori« der Daseinsauslegung **Interpretation des Menschen** ist keine zusammengestückte Bestimmtheit, sondern eine ursprünglich und ständig ganze Struktur. Sie gewährt aber verschiedene Hinblicke auf die sie konstituierenden Momente. Bei einem ständigen Im-Blick-Behalten des je vorgängigen Ganzen dieser Struktur sind diese Momente phänomenal abzuheben. Und so werden Gegenstand der Analyse: die Welt in ihrer Weltlichkeit (3. Kapitel), das In-der-Welt-Sein als Mit- und Selbstsein (4. Kapitel), das In-Sein als solches (5. Kapitel). Auf dem Boden der Analyse dieser Fundamentalstruktur wird eine vorläufige Anzeige des Seins des Daseins **Menschen** möglich. Die existenziale Bedeutung des Seins als Dasein ist die Sorge (6. Kapitel).

Erstes Kapitel

Die Exposition der Aufgabe einer vorbereitenden Analyse des Daseins **Menschen**

*§ 9. Das Thema der Analytik des Daseins **Menschen***

Das Seiende, dessen Analyse zur Aufgabe steht, sind wir je selbst. Das Sein dieses Seienden ist *je meines*. Im Sein dieses Seienden verhält sich dieses selbst zu seinem Sein. Als Seiendes dieses Seins ist es [41/42] seinem eigenen Sein überantwortet. Das *Sein* ist es, darum es diesem Seienden je selbst geht. Aus dieser Charakteristik des Daseins **Menschen** ergibt sich ein Doppeltes:

1. Das »Wesen« dieses Seienden liegt in seinem Zu-etwas-Sein. Das Was-Sein (essentia) dieses Seienden (des Menschen) muss, sofern überhaupt davon gesprochen werden kann, aus seinem Sein (existentia) begriffen werden. Dabei ist es gerade die ontologische Aufgabe zu zeigen, dass, wenn wir für das Sein dieses Seienden die Bezeichnung Existenz wählen, dieser Titel auch die ontologische Bedeutung des überlieferten Terminus existentia hat und haben kann; existentia besagt ontologisch soviel wie *Vorhandensein*, eine Seinsart, die dem Seienden vom Charakter des Dasein **Menschen** wesensmäßig zukommt. Eine Verwirrung wird dadurch vermieden, dass wir für den Titel existentia im Überlieferten Sinne immer den interpretierenden Ausdruck *Vorhandenheit (Dass-Sein)* gebrauchen und Existenz in unserem Sinne als Seinsbestimmung allein dem Dasein **Menschen** zuweisen.

Das »Wesen« des Dasein **Menschen** liegt in seiner Existenz. Die an diesem Seienden herausstellbaren Charaktere sind daher nicht vorhandene »Eigenschaften« eines so und so »aussehenden« vorhandenen Seienden, sondern je ihm mögliche Weisen zu sein und nur das. Alles Sosein dieses Seienden ist primär Wie-Sein. Außerdem drückt der Titel »Mensch«, mit dem wir dieses Seiende bezeichnen, sein Was aus, wie Tisch, Haus, Baum usw.

2. Das Sein, *darum* es diesem Seienden in seinem Sein geht, ist je meines. Und trotzdem ist das Dasein **der Mensch** ontologisch zu fassen als Fall und Exemplar einer Gattung von Seiendem als Vorhandenem. Diesem Seienden ist sein Sein nicht »gleichgültig«. Das

Ansprechen des Menschen muss gemäß dem Charakter der *Jemeinigkeit* bzw. der *Jedeinigkeit* seines Seins stets das *Personal*pronomen mitsagen: »ich bin«, »du bist«.

Es hat sich schon immer irgendwie entschieden, in welcher Weise das Sein je meines ist. Das Seiende, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht, verhält sich zu seinem Sein als seiner eigensten Möglichkeit. Der Mensch *ist* je seine eigene Möglichkeit und er »hat« sie nicht nur eigenschaftlich als einem Vorhandenen. Und weil der Mensch wesenhaft je seine Möglichkeit ist, *kann* dieses Seiende in seinem Sein sich selbst »wählen«, gewinnen, er kann sich verlieren, bzw. nie und nur »scheinbar« gewinnen. Verloren haben kann er sich nur und noch nicht sich gewonnen haben kann er nur, sofern er seinem Wesen nach mögliches *Eigentliches*, das heißt sich zueigen ist. Die beiden Seinsmodi der *Ei*[42/43]*gentlichkeit* und *Uneigentlichkeit* – diese Ausdrücke sind im strengen Wortsinne terminologisch gewählt – gründen darin, dass das Dasein **der Mensch** überhaupt durch Jemeinigkeit bestimmt ist. Die Uneigentlichkeit des Menschen bedeutet aber nicht etwa ein »weniger« Sein oder einen »niedrigeren« Seinsgrad. Die Uneigentlichkeit kann vielmehr den Menschen nach seiner vollsten Konkretion bestimmen in seiner Geschäftigkeit, Angeregtheit, Interessiertheit, Genussfähigkeit.

Die beiden skizzierten Charaktere des Daseins **Menschen**: einmal der Vorrang der »existentia« vor der essentia und dann die Jemeinigkeit des Seins zeigen schon an, dass eine Analytik dieses Seienden vor einen eigenartigen phänomenalen Bezirk gestellt wird. Dieses Seiende hat nicht nur die Seinsart des innerhalb der Welt nur Vorhandenen. Daher ist es auch nicht nur in der Weise des Vorfindens von Vorhandenem thematisch vorzugeben. Die rechte Vorgabe seiner ist so wenig selbstverständlich, dass deren Bestimmung selbst ein wesentliches Stück der ontologischen Analytik dieses Seienden ausmacht. Mit dem sicheren Vollzug der rechten Vorgabe dieses Seienden steht und fällt die Möglichkeit, das Sein dieses Seienden überhaupt zum Verständnis zu bringen. Mag die Analyse noch so vorläufig sein, sie fordert immer schon die Sicherung des rechten Ansatzes.

Das Dasein **Der Mensch** bestimmt sich als Seiendes je aus einer Möglichkeit, die er *ist* und in seinem Sein irgendwie versteht. Das ist der formale Sinn der Existenzverfassung des Daseins **Menschen**. Darin liegt aber für die *ontologische* Interpretation dieses Seienden die Anweisung, die Problematik seines Seins aus der Existenzialität seiner Existenz zu entwickeln. Das kann jedoch nicht heißen, das Dasein **den Menschen** aus einer konkreten möglichen Idee von Existenz konstruieren. Das Dasein **Der Mensch** soll im Ausgang der Analyse gerade nicht in der Differenz eines bestimmten Existierens interpretiert, sondern in seinem indifferenten Zunächst und Zumeist aufgedeckt werden. Diese Indifferenz der Alltäglichkeit des Menschen ist *nicht nichts*, sondern ein positiver phänomenaler Charakter dieses Seienden. Aus dieser Seinsart heraus und in sie zurück ist alles Existieren, wie es ist. Wir nennen diese alltägliche Indifferenz des Menschen *Durchschnittlichkeit*.

Und weil nun die durchschnittliche Alltäglichkeit das ontische Zunächst dieses Seienden ausmacht, wurde sie und wird sie immer wieder in der Explikation des Menschen *übersprungen*. Das ontisch Nächste und Bekannte ist das ontologisch Fernste, Unerkannte und in seiner ontologischen Bedeutung ständig Übersehene. Wenn *Augustinus* fragt: Quid autem propinquius meipso mihi? und antworten muss: ego certe [43/44] laboro hic et laboro in meipso: factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii, dann gilt das nicht nur von der ontischen und vorontologischen Undurchsichtigkeit des Daseins, sondern in einem noch erhöhten Maße von der ontologischen Aufgabe, dieses Seiende in seiner phänomenal nächsten Seinsart nicht nur nicht zu verfehlen, sondern in positiver Charakteristik zugänglich zu machen.

Die durchschnittliche Alltäglichkeit des Daseins **Menschen** darf aber nicht als ein bloßer »Aspekt« genommen werden. Auch in ihr und selbst im Modus der Uneigentlichkeit liegt a

priori die Struktur der Existenzialität. Auch in ihr geht es dem Dasein **Menschen** in bestimmter Weise um sein Sein, zu dem es sich im Modus der durchschnittlichen Alltäglichkeit verhält und sei es auch nur im Modus der Flucht davor und des Vergessens seiner.

Die Explikation des Daseins **Menschen** in seiner durchschnittlichen Alltäglichkeit gibt aber nicht etwa nur durchschnittliche Strukturen im Sinne einer verschwimmenden Unbestimmtheit. Was ontisch in der Weise der Durchschnittlichkeit ist, kann ontologisch sehr wohl in prägnanten Strukturen gefasst werden, die sich strukturell von ontologischen Bestimmungen etwa eines eigentlichen Seins des Daseins **Menschen** nicht unterscheiden. Alle Explikate, die der Analytik des Daseins **Menschen** entspringen, sind gewonnen im Hinblick auf seine Existenzstruktur. Weil sie sich aus der Existenzialität bestimmen, nennen wir die Seinscharaktere des Daseins **Menschen** Existenzialien. Sie sind scharf zu trennen von den Seinsbestimmungen des nicht daseinsmäßigen Seienden **seienden Menschen**, die wir Kategorien nennen. Dabei wird dieser Ausdruck in seiner primären ontologischen Bedeutung aufgenommen und festgehalten. Die antike Ontologie hat zum exemplarischen Boden ihrer Seinsauslegung das innerhalb der Welt begegnende Seiende. Als Zugangsart zu ihm gilt das (...). Darin begegnet das Seiende. Das Sein dieses Seienden muss aber in einem ausgezeichneten (...) (sehen lassen) fassbar werden so dass dieses Sein im Vorhinein als das, was es ist und in jedem Seienden schon ist, verständlich wird. Das je schon vorgängige Ansprechen des Seins im Besprechen (...) des Seienden ist das (...). Das bedeutet zunächst: öffentlich anklagen, einem vor allen etwas auf den Kopf zusagen. Ontologisch verwendet besagt der Terminus: dem Seienden gleichsam auf den Kopf zusagen, was es je schon als Seiendes ist, d. h. es in seinem Sein für alle sehen lassen. [44/45] Das in solchem Sehen Gesichtete und Sichtbare sind die (...). Sie umfassen die apriorischen Bestimmungen des im (...) in verschiedener Weise an- und besprechbaren Seienden. Existenzialien und Kategorien sind die beiden Grundmöglichkeiten von Seinscharakteren. Das ihnen entsprechende Seiende fordert eine je verschiedene Weise des primären Befragens: Seiendes ist ein Wer (Existenz) oder ein Was (Vorhandenheit im weitesten Sinne). Über den Zusammenhang der beiden Modi von Seinscharakteren kann erst aus dem geklärten Horizont der Seinsfrage gehandelt werden. Existenzialien und Kategorien sind die beiden Grundmöglichkeiten von Seinscharakteren. Das ihnen entsprechende Seiende fordert eine je verschiedene Weise des primären Befragens: Seiendes ist ein *Wer* oder *Was*. Über den Zusammenhang der beiden Modi von Seinscharakteren kann erst aus dem geklärten Horizont der Seinsfrage gehandelt werden. In der Einleitung wurde schon angedeutet, dass in der existenzialen Analytik des Daseins **Menschen** eine Aufgabe mitgefördert wird, deren Dringlichkeit kaum geringer ist als die der Seinsfrage selbst: Die Freilegung *des* Apriori, das sichtbar sein muss, soll die Frage, »was das Dasein **der Mensch** sei«, philosophisch erörtert werden können. Die existenziale Analytik des Menschen liegt *vor* jeder Psychologie, Anthropologie und erst recht Biologie. In der Abgrenzung gegen diese möglichen Untersuchungen des Daseins kann das Thema der Analytik noch eine schärfere Umgrenzung erhalten. Ihre Notwendigkeit lässt sich damit zugleich noch eindringlicher beweisen.

§ 10. Die Abgrenzung der Daseinsanalytik **Analytik vom Menschen** gegen Anthropologie, Psychologie und Biologie

Nach einer ersten positiven Vorzeichnung des Themas einer Untersuchung bleibt ihre prohibitive Charakteristik immer von Belang, obzwar Erörterungen darüber, was nicht geschehen soll, leicht unfruchtbar werden. Gezeigt werden soll, dass die bisherigen, auf das Dasein **den Menschen** zielenden Fragestellungen und Untersuchungen, unbeschadet ihrer sachlichen Ergiebigkeit, das eigentliche, philosophische Problem verfehlen, dass sie mithin,

solange sie bei dieser Verfehlung beharren, nicht beanspruchen dürfen, das überhaupt leisten zu können, was sie im Grunde anstreben. Die Abgrenzungen der existenzialen Analytik gegen Anthropologie, Psychologie und Biologie beziehen sich nur auf die grundsätzliche ontologische Frage. »Wissenschaftstheoretisch« sind sie notwendig unzureichend schon allein deshalb, weil die Wissenschaftsstruktur der genannten Disziplinen – nicht etwa die »Wissenschaftlichkeit« der an ihrer Förderung Arbeitenden – heute durch und durch fragwürdig ist und neuer Anstöße bedarf, die aus der ontologischen Problematik entspringen müssen.

In historischer Orientierung kann die Absicht der existenzialen Analytik also verdeutlicht werden: Descartes, dem man die Entdek-[45/46]kung des cogito sum als Ausgangsbasis des neuzeitlichen philosophischen Fragens zuschreibt, untersuchte das cogitare des ego – in gewissen Grenzen. Dagegen lässt er das sum völlig unerörtert, wenngleich es ebenso ursprünglich angesetzt wird wie das cogito. Die Analytik stellt die ontologische Frage nach dem Sein des sum. Ist dieses bestimmt, dann wird die Seinsart der cogitationes erst fassbar. Allerdings ist diese historische Exemplifizierung der Absicht der Analytik zugleich irreführend. Eine ihrer ersten Aufgaben wird es sein zu erweisen, dass der Ansatz eines zunächst gegebenen Ich und Subjekts den phänomenalen Bestand des Daseins von Grund aus verfehlt. Jede Idee von »Subjekt« macht noch – falls sie nicht durch eine vorgängige ontologische Grundbestimmung geläutert ist – den Ansatz des subjectum ontologisch mit, so lebhaft man sich auch ontisch gegen die »Seelensubstanz« oder die »Verdinglichung des Bewusstseins« zur Wehr setzen mag. Dinglichkeit selbst bedarf erst einer Ausweisung ihrer ontologischen Herkunft, damit gefragt werden kann, was positiv denn nun unter dem nichtverdinglichten Sein des Subjekts, der Seele, des Bewusstseins, des Geistes, der Person zu verstehen sei. Diese Titel nennen alle bestimmten, »ausformbaren« Phänomenbezirke, ihre Verwendung geht aber immer zusammen mit einer merkwürdigen Bedürfnislosigkeit, nach dem Sein des so bezeichneten Seienden zu fragen. Es ist daher keine Eigenwilligkeit in der Terminologie, wenn wir diese Titel ebenso wie die Ausdrücke »Leben« und »Mensch« zur Bezeichnung des Seienden, das wir selbst sind, vermeiden.

Andrerseits liegt aber in der recht verstandenen Tendenz aller wissenschaftlichen ernsthaften »Lebensphilosophie« – das Wort sagt so viel wie die Botanik der Pflanzen – unausdrücklich die Tendenz auf ein Verständnis des Seins des Daseins. Auffallend bleibt, und das ist ihr grundsätzlicher Mangel, dass »Leben« selbst nicht als eine Seinsart ontologisch zum Problem wird. W. Diltheys Forschungen werden durch die ständige Frage nach dem »Leben« in Atem gehalten. Die »Erlebnisse« dieses »Lebens« sucht er nach ihrem Struktur- und Entwicklungszusammenhang aus dem Ganzen dieses Lebens selbst her zu verstehen. Das philosophisch Relevante seiner »geisteswissenschaftlichen Psychologie« ist nicht darin zu suchen, dass sie sich nicht mehr an psychischen Elementen und Atomen orientieren und das Seelenleben nicht mehr zusammenstücken will, vielmehr auf das »Ganze des Lebens« und die »Gestalten« zielt – sondern dass er bei all dem vor allem unterwegs war zur Frage nach dem »Leben«. Freilich zeigen sich hier auch am stärksten [46/47] die Grenzen seiner Problematik und der Begrifflichkeit, in der sie sich zum Wort bringen musste. Diese Grenzen teilen aber mit Dilthey und Bergson alle von ihnen bestimmten Richtungen des »Personalismus« und alle Tendenzen auf eine philosophische Anthropologie. Auch die grundsätzlich radikalere und durchsichtigere phänomenologische Interpretation der Personalität kommt nicht in die Dimension der Frage nach dem Sein des Daseins. Bei allen Unterschieden des Fragens, der Durchführung und der weltanschaulichen Orientierung stimmen die Interpretationen der Personalität bei Husserl und Scheler im Negativen überein. Sie stellen die Frage nach dem »Personsein« selbst nicht mehr. Schelers Interpretation wählen wir als Beispiel, nicht nur weil sie literarisch zugänglich ist, sondern weil Scheler das Personsein ausdrücklich als solches

betont und zu bestimmen sucht auf dem Wege einer Abgrenzung des spezifischen Seins der Akte gegenüber allem »Psychischen«. Person darf nach Scheler niemals als ein Ding oder eine Substanz gedacht werden, sie »ist vielmehr die unmittelbar miterlebte Einheit des Erlebens -, nicht ein nur gedachtes Ding hinter und außer dem unmittelbar Erlebten.« Person ist kein dingliches substanzielles Sein. Ferner kann das Sein der Person nicht darin aufgehen, ein Subjekt von Vernunftakten einer gewissen Gesetzmäßigkeit zu sein.

Die Person ist kein Ding, keine Substanz, kein Gegenstand. Damit ist dasselbe betont, was Husserl andeutet, wenn er für die Ein-[47/48]heit der Person eine wesentlich andere Konstitution fordert als für die der Naturdinge. Was Scheler von der Person sagt, formuliert er auch für die Akte: »Niemand aber ist ein Akt auch ein Gegenstand; denn es gehört zum Wesen des Seins von Akten nur im Vollzug selbst erlebt und in Reflexion gegeben zu sein«. Akte sind etwas Unpsychisches. Zum Wesen der Person gehört, dass sie nur existiert im Vollzug der intentionalen Akte, sie ist also wesentlich kein Gegenstand. Jede psychische Objektivierung, also jede Fassung der Akte als etwas Psychisches, ist mit Entpersonalisierung identisch. Person ist jedenfalls als Vollzieher intentionaler Akte gegeben, die durch die Einheit eines Sinnes verbunden sind. Psychisches Sein hat also mit Personsein nichts zu tun. Akte werden vollzogen, Person ist Aktivvollzieher. Aber welches ist der ontologische Sinn von »vollziehen«, wie ist positiv ontologisch die Seinsart der Person zu bestimmen? Aber die kritische Frage kann hier nicht stehen bleiben. Die Frage steht nach dem Sein des ganzen Menschen, den man als leiblich-seelisch-geistige Einheit zu fassen gewohnt ist. Leib, Seele, Geist mögen wiederum Phänomenbezirke nennen, die in Absicht auf bestimmte Untersuchungen für sich thematisch ablösbar sind; in gewissen Grenzen mag ihre ontologische Unbestimmtheit nicht ins Gewicht fallen. In der Frage nach dem Sein des Menschen aber kann dieses nicht aus den überdies erst wieder noch zu bestimmenden Seinsarten von Leib, Seele, Geist summativ errechnet werden. Und selbst für einen in dieser Weise vorgehenden ontologischen Versuch müsste eine Idee vom Sein des Ganzen vorausgesetzt werden. Was aber die grundsätzliche Frage nach dem Sein des Daseins **Menschen** verbaut oder missleitet, ist die durchgängige Orientierung an der antik-christlichen Anthropologie, über deren unzureichende ontologischen Fundamente auch Personalismus und Lebensphilosophie hinwegsehen. Die traditionelle Anthropologie trägt in sich:

1. Die Definition des Menschen: (...) in der Interpretation: animal rationale, vernünftiges Lebewesen. Die Seinsart des (...) wird aber hier verstanden im Sinne des Vorhandenseins und Vorkommens. Der (...) ist eine höhere Ausstattung, deren Seinsart ebenso dunkel bleibt wie die des so zusammengesetzten Seienden.

2. Der andere Leitfaden für die Bestimmung des Seins und Wesens des Menschen ist ein theologischer: (...).

Die christlich-theologische [48/49] Anthropologie gewinnt von hier aus unter Mitaufnahme der antiken Definition eine Auslegung des Seienden, das wir Mensch nennen. Aber gleichwie das Sein Gottes ontologisch mit den Mitteln der antiken Ontologie interpretiert wird, so erst recht das Sein des *ens finitum*. Die christliche Definition wurde im Verlauf der Neuzeit enttheologisiert. Aber die Idee der »Transzendenz«, dass der Mensch etwas sei, das über sich hinauslangt, hat ihre Wurzeln in der christlichen Dogmatik, von der man nicht wird sagen wollen, dass sie das Sein des Menschen je ontologisch zum Problem gemacht hätte. Diese Transzendenzidee, wonach der Mensch mehr ist als ein Verstandeswesen, hat sich in verschiedenen Abwandlungen ausgewirkt. Ihre Herkunft mag an den folgenden Zitate illustriert sein: »*His praeclaris dotibus excelluit prima hominis conditio, ut ratio, intelligentia, prudentia, iudicium non modo ad terrenae vitae gubernationem suppetere, sed quibus transcenderet usque ad Deum et aeternam felicitatem*«

»Denn dass der mensch sin ufsehen hat uf Gott und sin wort, zeigt er klarlich an, dass er nach siner natur etwas Gott näher anerboren, etwas mee nachschlägt, etwas zuzugs zu jm hat, das alles on zweifel darus fließt, daß er nach der bildnus Gottes geschaffen ist.«

Die für die traditionelle Anthropologie relevanten Ursprünge, die griechische Definition und der theologische Leitfaden, zeigen an, dass über einer Wesensbestimmung des Seienden »Mensch« die Frage nach dessen Sein vergessen bleibt, dieses Sein vielmehr als »selbstverständlich« im Sinne des Vorhandenseins der übrigen geschaffenen Dinge begriffen wird. Diese beiden Leitfäden verschlingen sich in der neuzeitlichen Anthropologie mit dem methodischen Ausgang von der *res cogitans*, dem Bewusstsein, Erlebniszusammenhang. Sofern aber auch die *cogitationes* ontologisch unbestimmt bleiben, bzw. wiederum unausdrücklich »selbstverständlich« als etwas »Gegebenes« genommen werden, dessen »Sein« keiner Frage untersteht, bleibt die anthropologische Problematik in ihren entscheidenden ontologischen Fundamenten unbestimmt.

Dasselbe gilt nicht minder von der »Psychologie«, deren anthropologische Tendenzen heute unverkennbar sind. Das fehlende ontologische Fundament kann auch nicht dadurch ersetzt werden, dass man Anthropologie und Psychologie in eine allgemeine Biologie einbaut. In der Ordnung des möglichen Erfassens und Auslegens ist die Biologie als »Wissenschaft vom Leben« in der Ontologie des Daseins **Menschen** fun-[49/50]diert, wenn auch nicht ausschließlich in ihr. Leben ist eine eigene Seinsart, aber wesentlich nur zugänglich im Dasein. Die Ontologie des Lebens vollzieht sich auf dem Wege einer privativen Interpretation; sie bestimmt das, was sein muss, dass so etwas wie Nur-noch-leben sein kann. Leben ist weder pures Vorhandensein, noch aber auch Dasein **Mensch**. Das Dasein **Der Mensch** wiederum ist ontologisch nie so zu bestimmen, dass man es ansetzt als Leben – (ontologisch unbestimmt) und als überdies noch etwas anderes.

Mit dem Hinweis auf das Fehlen einer eindeutigen, ontologisch zureichend begründeten Antwort auf die Frage nach der Seinsart dieses Seienden, das wir selbst sind, in der Anthropologie, Psychologie und Biologie, ist über die positive Arbeit dieser Disziplinen kein Urteil gefällt. Andererseits muss aber immer wieder zum Bewusstsein gebracht werden, dass diese ontologischen Fundamente nie nachträglich aus dem empirischen Material hypothetisch erschlossen werden können, dass sie vielmehr auch dann immer schon »da« sind, wenn empirisches Material auch nur gesammelt wird. Dass die positive Forschung diese Fundamente nicht sieht und für selbstverständlich hält, ist kein Beweis dafür, dass sie nicht zum Grunde liegen und in einem radikaleren Sinne problematisch sind, als es je eine These der positiven Wissenschaft sein kann.

§ 11. Die existenziale Analytik und die Interpretation des primitiven Daseins **Menschen**. Die Schwierigkeiten der Gewinnung eines »natürlichen Weltbegriffes«

Die Interpretation des Daseins **Menschen** in seiner Alltäglichkeit ist aber nicht identisch mit der Beschreibung einer primitiven Daseinsstufe **Entwicklungsstufe des Menschen**, deren Kenntnis empirisch durch die Anthropologie vermittelt sein kann. Alltäglichkeit deckt sich nicht mit Primitivität. Alltäglichkeit ist vielmehr ein Seinsmodus des Daseins **Menschen** auch dann und gerade dann, wenn sich das Dasein **der Mensch** in einer hochentwickelten und differenzierten [50/51] Kultur bewegt. Andererseits hat auch das primitive Dasein seine Möglichkeiten des unalltäglichen Seins, es hat seine spezifische Alltäglichkeit. Die Orientierung der Daseinsanalyse am »Leben der primitiven Völker« kann positive methodische Bedeutung haben, sofern »primitive Phänomene« oft weniger verdeckt und kompliziert sind durch eine schon weitgehende Selbstausslegung des betr. Daseins **Menschen**.

Primitives Dasein **Menschsein** spricht oft direkter aus einem ursprünglichen Aufgehen in den »Phänomenen« (im vorphänomenologischen Sinne genommen). Die, von uns aus gesehen, vielleicht unbeholfene und grobe Begrifflichkeit kann positiv förderlich sein für eine genuine Heraushebung der ontologischen Strukturen der Phänomene.

Aber bislang wird uns die Kenntnis der Primitiven durch die Ethnologie bereitgestellt. Und diese bewegt sich schon bei der ersten »Aufnahme« des Materials, seiner Sichtung und Verarbeitung in bestimmten Vorbegriffen und Auslegungen vom *menschlichen Dasein* überhaupt. Es ist nicht ausgemacht, ob die Alltagspsychologie oder gar die wissenschaftliche Psychologie und Soziologie, die der Ethnologe mitbringt, für eine angemessene Zugangsmöglichkeit, Auslegung und Übermittlung der zu durchforschenden Phänomene die wissenschaftliche Gewähr bieten. Auch hier zeigt sich dieselbe Sachlage wie bei den vorgenannten Disziplinen. Ethnologie setzt selbst schon eine zureichende Analytik des Daseins als Leitfaden voraus. Da aber die positiven Wissenschaften auf die ontologische Arbeit der Philosophie weder warten »können« noch sollen, wird sich der Fortgang der Forschung nicht vollziehen als »Fortschritt«, sondern als Wiederholung und ontologisch durchsichtigere Reinigung des ontisch Entdeckten. [51/52]

So leicht die formale Abgrenzung der ontologischen Problematik gegenüber der ontischen Forschung sein mag, die Durchführung und vor allem der Ansatz einer existenzialen Analytik des Daseins **Menschen** bleibt nicht ohne Schwierigkeiten. In ihrer Aufgabe liegt ein Desiderat beschlossen, das seit langem die Philosophie beunruhigt, bei dessen Erfüllung sie aber immer wieder versagt: die Ausarbeitung der Idee eines »natürlichen Weltbegriffes«. Einer fruchtbringenden Inangriffnahme dieser Aufgabe scheint der heute verfügbare Reichtum an Kenntnissen der mannigfaltigsten und entlegensten Kulturen und Daseinsformen **Völker** günstig zu sein. Aber das ist nur Schein. Im Grunde ist solche überreiche Kenntnis die Verführung zum Verkennen des eigentlichen Problems. Das synkretistische Allesvergleichen und Typisieren gibt nicht schon von selbst echte Wesenserkenntnis. Die Beherrschbarkeit des Mannigfaltigen in einer Tafel gewährleistet nicht ein wirkliches Verständnis dessen, was da geordnet vorliegt. Das echte Prinzip der Ordnung hat seinen eigenen Sachgehalt, der durch das Ordnen nie gefunden, sondern in ihm schon vorausgesetzt wird. So bedarf es für die Ordnung von Weltbildern der expliziten Idee von Welt überhaupt. Und wenn »Welt« selbst ein Konstitutivum des Daseins ist, verlangt die begriffliche Ausarbeitung des Weltphänomens eine Einsicht in die Grundstrukturen des Daseins **Menschen**.

Die positiven Charakteristiken und negativen Erwägungen dieses Kapitels hatten den Zweck, das Verständnis der Tendenz und Fragehaltung der folgenden Interpretation in die rechte Bahn zu lenken. Zur Förderung der bestehenden positiven Disziplinen kann Ontologie nur indirekt beitragen. Sie hat für sich selbst eine eigenständige Abzweckung, wenn anders über eine Kenntnisnahme von Seiendem hinaus die Frage nach dem Sein der Stachel alles wissenschaftlichen Suchens ist.“ (Heidegger: Sein und Zeit – Kapitel 1 des 1. Hauptteils)
Der hier wiedergegebene Auszug mit seinen hervorgehobenen Korrekturen zeigt sehr deutlich Möglichkeiten und Grenzen des an sich genialen Textes von Heidegger.

Heidegger verwechselt zunächst Bedeutung und Sinn. Wo es ihm eigentlich um Bedeutung geht, setzt er den Begriff „Sinn“ an seine Stelle. „Sinn“ ist aber ein Doppelbegriff. Die Verwechslung führt daher zu vielen Irritationen und Missverständnissen....

Die Zweite Verwechslung ist die von Mensch und Dasein... Heidegger setzt den Begriff Dasein an die Stelle des Begriffes „Mensch“. Das macht „Sein und Zeit“ praktisch kaum noch verstehbar. Statt vom Dasein des Menschen zu sprechen, spricht er nur von

Mensch. Offen muss hier die Frage bleiben, ob dem nicht vielleicht noch ein drittes Missverständnis zugrunde liegt, nämlich eine Gleichsetzung von Sein und Dasein, wie dies auch bei Nicolai Hartmann der Fall ist... In Bezug auf das Dass-sein im Gegensatz zum Sosein ist es Heidegger klar, aber es könnte trotzdem sein, dass Heidegger Dassein und Dasein gleichsetzt, wie Schischkoff dass in seiner Begriffsbestimmung auch getan hat.

Sein und Zeit bei mir

Das Sein ist natürlich immer auch in der Zeit, in Raum und Zeit... Bei mir klingt das so:

Sein und Zeit

Das Vergangene „ist gewesen“, das Gegenwärtige „ist“ und das Zukünftige „wird erst noch sein. Ein Vergangenes ist ein Gewesenes, ein Gegenwärtiges ist ein Seiendes und ein Zukünftiges ist ein Seinwerdendes.

In so fern können wir die Vergangenheit eine „Gewesenheit“ nennen, die Gegenwart eine „Seinsheit“ und die Zukunft eine „Seinwerdenheit“.

Das hier und Jetzt ist der Moment, wo die "Seinwerdenheit" in die "Gewesenheit" übergeht.

Sein und Zeit II

Alle Dinge sind in der Zeit, in Raum und Zeit, Der Verstand teilt die Zeit ein in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Was in der Gegenwart ist, das „ist“, was in der Vergangenheit ist, das „ist nicht mehr“ und was in der Zukunft ist, das „ist noch nicht“.

In so fern können wir die Gegenwart eine „In-der-Welt-Heit“ nennen, die Vergangenheit eine „Nicht-mehr-Heit“ und die Zukunft eine „Noch-nicht-Heit“.

Das Hier und Jetzt ist der Moment, wo die "Noch-Nicht-Heit" in die "Nicht-Mehr-Heit" übergeht.

Nachtrag zu dieser Schrift

Ich habe weder Zeit noch Lust, das Gesamte und obendrein noch Fragment gebliebene Hauptwerk von Heidegger komplett zu studieren... Das scheint mir in meinem Sinne auch nicht erforderlich zu sein, denn mit der Aufdeckung von Heideggers Begriffsverwechslung haben wir das Schlüsselproblem von Sein und Zeit schon gefunden... Der spätere Heidegger wird sich denn auch stillschweigend von der Existenzanalyse verabschieden und der Frage nach dem Sein unmittelbar zuwenden... Da bin ich dann wieder mit dabei... Schließlich glaube ich, eine Lösung für das Seinsproblem gefunden zu haben... Ich beantworte die Frage nach dem Sein in meinem Aufsatz „Was ist Sein?“. Ich habe in dieser Arbeit zu „Sein und Zeit“ nur einen einzigen Gedanken oder Gesichtspunkt herausgegriffen... Aber es ist „der“ Schlüsselgedanke schlechthin... Mehr braucht es zum Verständnis von Sein und Zeit nicht... Es gibt nichts Schöneres, als echte Existenzphilosophie... Leider fehlt mir heute die Zeit

dazu...

Joachim Stiller

Münster, 2012-2014

Ende

[Zurück zur Startseite](#)